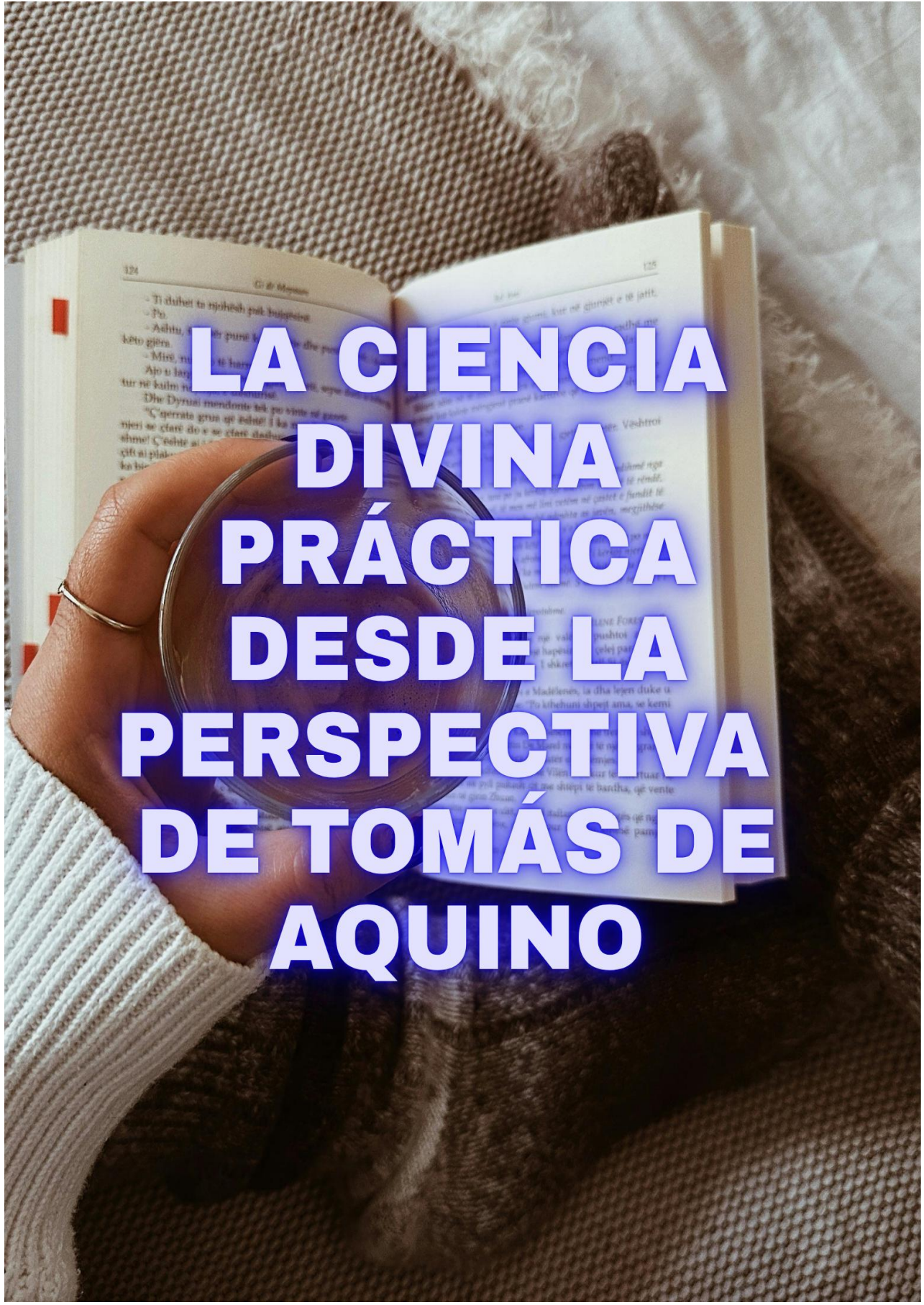
LA CIENCIA DIVINA PRÁCTICA DESDE LA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

LA CIENCIA DIVINA PRÁCTICA DESDE LA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

Juan José Herrera

I. INTRODUCCIÓN

El conocimiento que Dios posee de las criaturas es, por definición, intrínsecamente práctico, como el de un artífice respecto de su obra. Un pasaje de la Summa Contra Gentiles pone de relieve la dimensión práctica de la ciencia divina al destacar su naturaleza causal: "El intelecto divino […] es causa de las cosas por su conocimiento […] y así el conocimiento que tiene de las cosas es por modo de conocimiento práctico"[1]. Aunque la ciencia práctica de Dios se manifieste al comprobar la inteligencia que tiene de las cosas que son distintas de él, pues las conoce como realizables por su poder, sin embargo, se vuelve patente al considerar su saber como causa efectiva de los entes. La temática de este trabajo constituye, entonces, uno de los principales correlatos de la indagación acerca de la causalidad que la ciencia divina ejerce sobre las realidades del universo[2].

Para elaborar esta doctrina Tomás de Aquino abreva en distintas fuentes, entre las que se destaca las Sententiae de Pedro Lombardo. En la distinción 38 del primer libro, el maestro parisino busca definir la relación entre la ciencia divina y lo que ella percibe, para lo cual se pregunta si el conocimiento de Dios es causa de las cosas o si las cosas, particularmente las futuras, son causas de la presciencia divina. Al responder positivamente el primer planteamiento y negar

[1] Tomás de Aquino, Contra Gentes, I, c. 65, n. 535 (cito por la edición Marietti, Taurini / Romae, 1961): "Divinus intellectus […] per suam cognitionem est causa rerum, […] et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis".

[2] Sobre la ciencia divina en general, pueden consultarse los trabajos de A. Millán-Puelles, Léxico filosófico, Rialp, Madrid, 1984, pp. 138-150; J. Schmutz, voz "Science divine", en C.

Gauvard / A. de Libera / M. Zink (dirs.), Dictionnaire du Moyen Âge, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 1294-1297; J. C. Bardout / O. Boulnois, “L’invention du monde”, en J. C. Bardout / O. Boulnois (dirs.), Sur la science divine, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 9-56; V. Carraud / J. Y. Lacoste, voz “Ciencia divina”, en J. Y. Lacoste (dir.), Diccionario Akal Crítico de Teología, Akal, Madrid, 2007, pp. 253-258.

rotundamente el segundo, muestra que la ciencia divina es causa de todo lo que Dios hace, pero no de todo lo que conoce como, por ejemplo, la infidelidad de los judíos o cualquier otro mal. La afirmación de la ciencia divina como causa
de las cosas es comprendida correctamente sólo cuando incluye el beneplácito de Dios[3]. A través del escrito lombardiano, Tomás pudo remontarse a la doctrina agustiniana[4] y leer, desde un ángulo específico, algunos pasajes fundamentales de las Sagradas Escrituras. Pero su teología también asumió perspicazmente la enseñanza aristotélica.

La segunda entrada de Aristóteles en Occidente había provocado, entre otras cosas, la revisión y el fortalecimiento de la teoría medieval acerca de la ciencia divina. Uno de esos aspectos consistió en asociar la noción de ciencia práctica con la inteligencia divina[5], proceso que resultó muy fecundo, pero que el mismo
Aristóteles, por la idea que tenía del intelecto divino y de la naturaleza sin origen del mundo, no habría aceptado jamás. Además, el grado inferior que el conocimiento de lo factible representaba en el conjunto de los saberes aristo-télicos sumaba otra dificultad.

Nuestro trabajo no se propone llevar a cabo un estudio de las fuentes de la concepción tomasiana del conocimiento práctico de Dios, sino más bien brindar una aproximación a esa teoría[6]. Para ello mostramos, en primer lugar, que en Dios hay conocimiento práctico respecto de lo que es distinto de él. Esta tesis no aparece aislada, sino dentro de un cuadro más amplio que también contempla
la dimensión especulativa de la ciencia divina. Seguidamente, analizamos los principales argumentos sobre el conocimiento de Dios como causa de las cosas, lo cual proporciona más información sobre su naturaleza práctica y lo pone en conexión con las otras modalidades de la ciencia divina. En tercer lugar, referi-mos las soluciones de Tomás a ciertos planteamientos opuestos a la causalidad

[3] Cfr. Pedro Lombardo, Sententiae, I, d. 38; P. Collegii S. Bonaventurae at Claras Acquas, Grottaferrata, t. 1/2, [3]1971, pp. 275-279; Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38; se cita por la edición de P. Mandonnet / M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis, 1929-1947; t. 1, pp. 896-915.

[4] Cfr. Agustín, De Trinitate, XV, c. 13, n. 22 (PL 42, col. 1076); VI, c. 10, n. 11 (PL 42, col. 931-932); In Joannis Evangelium, tract. LIII, c. 12, n. 4 (PL 35, col. 1776).

[5] Cfr. J. Schmutz, "Science divine", p. 1296; V. Boland, Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis, Brill, Leiden, 1996, p. 161.

[6] Para el pensamiento tomasiano sobre la ciencia divina, véase el comprensivo estudio de S. Th. Bonino, Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu). Introduction, traduction et commentaire, Éditions Universitaires / Éditions du Cerf, Fribourg / Paris, 1996; también se pueden apreciar los aportes de A. L. González, Teología natural, Eunsa, Pamplona, [3]1995, pp. 242-254; L. Elders, La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin, Téqui, Paris, 1995, pp. 355-392; V. Boland, Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas, pp. 196-200; J. Brent, "God's knowledge and will", en B. Davies / E. Stump (eds.), The Oxford Handbook of Aquinas, Oxford University Press, New York, 2012, pp. 158-172; pp. 158-163.

de la ciencia divina y, por consiguiente, a su dimensión práctica. Finalmente, incluimos una breve mención acerca de la causalidad ejemplar de las ideas divinas. Para este desarrollo prestamos especial atención a algunos artículos de las qq. 14 y 15 de la prima pars de la Summa Theologiae.

II. EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO DE DIOS

La reflexión sobre Dios "en la unidad de su esencia" de la Summa Theologiae consta de tres momentos bien diferenciados: la cuestión 2 pregunta si Dios es; las cuestiones 3-11 consideran cómo es Dios o mejor cómo no es; las cuestiones 14-26 abordan los atributos operativos relacionados con la ciencia, la
voluntad y el poder divinos. Por tanto, el estudio de la ciencia divina, comprendido en la cuestión 14, inaugura la tercera sección[7].

En la cuestión De scientia Dei, también pueden distinguirse tres partes[8]. La primera consta de un solo artículo que pregunta si en Dios hay ciencia. La segunda, considerablemente más amplia, trata de lo que Dios conoce. Santo Tomás habla primeramente del conocimiento que Dios tiene de sí mismo (a. 2); luego, de la comprensión intelectual que alcanza de su naturaleza (a. 3) y de la identidad entre esencia y entender divinos (a. 4). Posteriormente, los artículos 5-14 están consagrados al conocimiento de las cosas que Dios tiene en general (aa. 5-8) y a la extensión de ese conocimiento sobre casos particulares como el mal, los singulares, etc. (aa. 9-14). Finalmente, en la tercera parte, Tomás hace hincapié en las propiedades del conocimiento divino: la variabilidad o no de la ciencia de Dios (a. 15) y su carácter especulativo (a. 16).

[7] Tomás no distingue los atributos divinos desde una perspectiva gnoseológica (negativos y positivos), sino metafísica (entitativos y operativos). Así lo indica la Summa Theologiae, I, q. 14, prol. (cito esta obra por: Marietti, Torino, 1956-1963): "Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ip-sius".

[8] Para una información de conjunto sobre esta cuestión, cfr. A. D. Sertillanges, "Appendice II:

De la connaissance en Dieu. Les idées. La vérité", en Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique: Dieu, 1ª, Quaestions 12-17, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris, 1926, pp. 388-406; F. Muñiz, "De la ciencia de Dios", en Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, t. I, BAC, Madrid, ^{3}1964, pp. 570-579; G. Lafont, Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino, Rialp, Madrid, 1964, pp. 59-65.

Como vemos, a lo largo de la cuestión 14 el Aquinate no se interroga explícitamente sobre la ciencia práctica de Dios. No le parece necesario. Cuando inquiere sobre la ciencia divina de las cosas, busca sobre todo delinear su fisonomía especulativa. En realidad, la presencia del conocimiento práctico en Dios es indiscutible después de haber mostrado que él conoce todas las cosas como realizables (a. 5) y que ese conocimiento es causa de las cosas que existen en el tiempo (a. 8). La dimensión práctica de la ciencia divina prevalece de tal manera en la segunda parte de la cuestión 14, que al final surge como una necesidad preguntarse si en Dios hay ciencia especulativa (a. 16). Por eso nuestro enfoque, que explora en detalle el contenido del artículo 8, examina al inicio lo expuesto en el artículo 16.

1. La distinción del intelecto en especulativo y práctico

Según Tomás de Aquino, las expresiones "intelecto especulativo" e "inte-lecto práctico" no apuntan a dos potencias realmente distintas, sino a dos fines diferentes a los que el mismo intelecto ordena aquello que conoce: la consi-deración de la verdad, en el primer caso; la acción, en el segundo[9]. Cabe subra-yar que la operatividad o factibilidad de lo conocido constituye algo accidental en relación con la formalidad del objeto (verum) al que está inclinado natural-mente el intelecto, por lo cual el carácter práctico de una verdad no alcanza para diversificar dicha potencia.

Ahora bien ¿cómo puede un mismo intelecto determinarse en los diversos sentidos mencionados? Para fundamentar la relación entre ambos aspectos de una misma potencia, Santo Tomás cita una expresión atribuida a Aristóteles,

[9] Cfr. Tomás de Aquino, In III Sententiarum, III, d. 23, q. 2, a. 3, qla. 2 (t. 3, p. 733); De veritate, q. 3, a. 3 (Ed. Leonina, Ad Sanctae Sabinae / Editori di San Tommaso, Roma, 1970-1976; t. 22/1.2, p. 107, lín. 85-89); In de anima, III, c. 9 (Ed. Leonina, Commissio Leonina / J. Vrin, Roma / Paris, 1984; t. 45/1, p. 245, lín. 43-49); In Ethicam, VI, c. 2 (Ed. Leonina, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969; t. 47/2, p. 337, lín. 98-138; pp. 337-338, lín. 174-186); Summa Theologiae, I, q. 79, a. 11. Entre los numerosos estudios sobre esta temática, señalamos los de J. E. Naus, The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas, Libreria Editrice

dell'Uni-versità Gregoriana, Roma, 1959, pp. 17-34; A. Campodonico, "Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenze, sinergie", Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 1997 (89/2-3), pp. 267-298; J. F. Sellés, Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, pp. 25-48; M. Rhonheimer, Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral, Eunsa, Pamplona, ^{2}2006, pp. 54-56.

que dice así: "el intelecto especulativo se hace práctico por extensión"[10]. La fórmula "por extensión", que no se encuentra en el tratado aristotélico De anima, III, 10 (433 a 14-15), justamente busca probar que se trata de una única potencia y no de dos intelectos. De suyo, el intelecto es teórico, está ordenado al puro conocer, pero se torna práctico cuando conoce para obrar.

En un pasaje decisivo de la cuestión disputada De veritate, Santo Tomás enuncia las propiedades del intelecto práctico frente a algunos teólogos (como Alberto Magno y Buenaventura) que sostenían que la fe residía en dicho intelecto ("Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus")[11]. Sólo la extensión a la operación (extensio ad opus) hace que un intelecto sea práctico. Esta extensión no consiste, por tanto, en una relación al afecto, pues el afecto no alcanza para mutar el intelecto de especulativo en práctico. En este sentido, no hay que pensar que el conocimiento práctico es un conocimiento inicialmente especulativo que deviene práctico porque el sujeto, en virtud de una intención sobreañadida, lo aplica a la acción[12]. Por otro lado, tampoco cualquier relación a la operación torna práctico el intelecto, sino aquella por la cual se constituye en regla próxima de la acción, pues de ahí se considera lo que es operable y las razones del obrar o la causa de la operación.

2. Conocimientos especulativo y práctico: criterios para su delimitación

En general, para que haya ciencia especulativa es suficiente la conformidad o asimilación del cognoscente a la cosa conocida; mas para la ciencia práctica se requiere que las formas de las cosas que están en el intelecto sean factibles[13]. Sin embargo, la naturaleza especulativa o práctica de un conocimiento se de-limita con mayor precisión a partir de los siguientes criterios: las cosas

[10] Cfr. Tomás de Aquino, In III Sententiarum, d. 23, q. 2, a. 3, qla 2 (p. 732); De veritate, q. 2, a. 8 (p. 69, lín. 55); q. 22, a. 10, ob4 (t. 22/3.1, 1973, p. 635, lín. 25-27); Summa Theologiae, I, q. 79, a. 11, sc; II-II, q. 4, a. 2, ad3; J. Pétrin, "Intellectus speculativus per extensionem fit practicus", Revue de l'Université d'Ottawa, 1946 (16), pp. 175-184; G. Queneau, "Origine de la sentence «intellectus speculativus extensione fit practicus» et date du Commentaire De anima de

saint Albert le Grand", Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, 1954 (21), pp. 307-312.

[11] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 14, a. 4 (t. 22/2.2, pp. 449-450, lín. 101-120).

[12] Tomás de Aquino, In III Sententiarum, d. 23, q. 2, a. 3, qla 2, ad3 (p. 733): "conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio ejus ad opus"; cfr. M. M. Labourdette, "Note sur les diversifications du savoir: connaissance spéculative et connaissance pratique", Revue Thomiste, 1938 (44), pp. 564-568; p. 565.

[13] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, III, q. 13, a. 1, ad3.

conocidas (ex obiecto), el modo de conocer (ex modo), y el fin de la operación intelectual (ex fine)[14].

El conocimiento es especulativo según el objeto cuando lo conocido no es operable por el cognoscente, esto ocurre, por ejemplo, con la ciencia que el hombre posee de las cosas naturales. Pero si el objeto fuese operable o factible, el conocimiento sería práctico.

El conocimiento es especulativo según el modo cuando busca conocer la esencia de lo conocido resolviendo su definición en los universales que lo com-ponen. Así, el intelecto puede llegar a conocer especulativamente los operables al aprender solo su quididad[15]. En cambio, el conocimiento práctico del ope-rable se da por la aplicación de la forma a la materia, cuando el intelecto considera simultáneamente todo lo que se requiere para que el operable exista. En resumen, el constructor puede tener conocimiento especulativo de un edifi-cio si lo analiza definiendo, dividiendo y considerando sus propiedades gene-rales, o conocimiento práctico del mismo cuando escudriña cómo se hace.

El conocimiento es especulativo según el fin cuando se ordena a la verdad absolutamente considerada, pero es práctico si conoce la verdad en orden a la operación. Para la distinción de los conocimientos según el fin, Santo Tomás sigue a Aristóteles, particularmente en la exposición del tratado De anima (III, 10), pasaje en el que Filósofo define el intelecto práctico como "aquél que ra-

zona con vistas a un fin" y puntualiza que se distingue del intelecto teórico "en su finalidad"[16]. También tiene en cuenta Metaphysica (II, 1), donde el Estagirita

distingue los fines respectivos de los conocimientos especulativo y práctico: "el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra"[17].

En cuanto a la ciencia práctica, se puede distinguir entre conocimiento práctico en acto, como sucede cuando el artesano se propone aplicar en la materia la forma preconcebida; y conocimiento práctico habitual o virtual,

cuando el artífice concibe la forma del efecto y sabe el modo de obrar, pero no realiza la operación[18]. La distinción proviene de la ordenación o no in actu del

[14] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 16; D. M. Basso, "Acerca del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico", Prudentia Iuris, 1984 (14), pp. 5-28.

[15] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 8 (p. 69, lín. 43-48); q. 3, a. 3 (p. 107, lín. 105-108).

[16] Aristóteles, De anima, III, 10, 433 a 14-15 (Gredos, Madrid, 1978, p. 246); cfr. Tomás de Aquino, In de anima, III, c. 9 (p. 245, lín. 43-49).

[17] Aristóteles, Metaphysica, II, 1, 993 b 20-21 (V. García Yebra (ed.), Gredos, Madrid, 1990, p. 86); cfr. Tomás de Aquino, In Metaphysicam, II, lect. 2, n. 290 (Ed. Marietti, Taurini / Romae, ^{3}1977). El Aquinate, que generalmente cita el pasaje del De anima, a veces menciona ambos como, por ejemplo, en De veritate, q. 3, a. 3 (p. 107, lín. 85-89).

[18] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 3, a. 3 (p. 107, lín. 89-100).

cognoscente a un fin práctico, esto es, del uso actual que el sujeto hace de su ciencia, lo que depende de su libre voluntad. El conocimiento práctico virtual se distingue del conocimiento especulativo de un operable porque considera las cosas bajo el aspecto en que son realizables, aunque el sujeto no tenga ninguna intención de producirlas.

3. Dimensiones especulativa y práctica de la ciencia divina

El conocimiento divino en sí mismo considerado (absolute) contiene de forma eminente toda la perfección de la ciencia; no es ni especulativo ni práctico. Pero en su relación con lo conocido (in respectu talis sciti) se lo puede
denominar especulativo o práctico, sin que estos aspectos representen algún tipo de distinción real en dicha ciencia[19]. Santo Tomás defiende la dimensión es-peculativa de la ciencia divina al afirmar que todo lo que es noble hay que atribuírselo a Dios. En este punto, la autoridad de Aristóteles comparece nueva-mente por enseñar que la ciencia especulativa es más noble que la práctica[20]. Pero esta atribución no significa que Dios entienda las cosas únicamente como
objetos especulables, el mismo Tomás advierte que el conocimiento perfecto de las cosas operables se logra cuando se las conoce como tales ("operable" para Dios es todo lo que es distinto de él). Por tanto, no se puede negar que Dios también posea este tipo de conocimiento si se estima que su ciencia es abso-lutamente perfecta. Admitir que hay ciencia práctica en Dios no conlleva un menoscabo de la nobleza de su ciencia especulativa, pues él ve todas las cosas
en sí mismo, de forma que en el conocimiento especulativo de sí mismo posee el conocimiento tanto especulativo como práctico de todas las demás cosas[21].

Según los criterios propuestos en el epígrafe anterior, podemos decir que de sí mismo, de su propia esencia, Dios tiene ciencia puramente especulativa, ya que no es operable. De todas las demás cosas, tiene ciencia especulativa y prác-tica. Especulativa en cuanto al modo, pues todo lo que conocemos especu-lativamente en las cosas definiendo y dividiendo, Dios lo entiende de manera mucho más perfecta. Por ello Dios tiene ciencia especulativa de las cosas que

[19] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 3, a. 3 (p. 108, lín. 141-142); Cayetano, In Summa Theologiae, I, q. 14, a. 16, § V (Leonina, Romae, 1888, t. 4, pp. 197-198).

[20] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 16, sc; Aristóteles, Metaphysica, I, 1, 982 a 1.

[21] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 16, rc.

son operables. No se trata de un conocimiento de las cosas en su propio ser (in proprio esse), sino de aquello en lo cual se resuelve el compuesto real[22].

Pero, además, la ciencia que Dios tiene de su esencia en tanto ejemplar de las criaturas da lugar al conocimiento práctico de ellas. Dios posee conocimien-to práctico en acto de las cosas que produce en el tiempo, pasado, presente o futuro; pero tiene ciencia práctica en hábito o virtual de aquellas cosas enten-
didas como puros posibles, es decir, de aquello que ciertamente puede hacer pero que no producirá en el tiempo[23]. Como veremos más adelante, las ideas di-vinas implicadas en esta última modalidad de ciencia no se denominan ejem-plares, sino razones (o semejanzas).

III. LA DIMENSIÓN PRÁCTICA DE LA CIENCIA DIVINA COMO CAUSA DE LAS COSAS

La teoría tomasiana sobre la ciencia divina práctica emerge con más vigor en la Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8: Utrum scientia Dei sit causa rerum[24], pues dicha ciencia es concebida no sólo como causa directiva del acto productor,
sino también como causa efectiva de las cosas. El primer aspecto implica que Dios,
creador y gobernante del mundo, no actúa de forma ciega o como un ignorante, sino sabiamente; el segundo, indica que la ciencia divina de ningún modo es causada o dependiente de las cosas. Un artículo de esta índole era previsible.

Tomás había mostrado que Dios conoce todas las criaturas al conocerse a sí mismo como causa de ellas, o más precisamente, al conocer su propia virtus, la cual se identifica con su esencia[25]. Ahora bien, que Dios conciba las cosas distintas de él al contemplar la extensión de su poder, revela que desde el inicio las conoce como realizables (aunque algunas nunca sean producidas), y eso ya

[22] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 16; De veritate, q. 3, a. 3 (pp. 107-108, lín. 132-141).

[23] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 3, a. 3 (p. 107, lín. 123-132).

[24] Según Cayetano, In Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8, § I (p. 180), este artículo es de gran importancia porque Tomás comienza su estudio sobre la manera en que Dios produce las cosas, esto es per intellectum. Véanse los paralelos: In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 1; De veritate, q. 2, a. 14. Para este último artículo, téngase en cuenta las notas explicativas de S. Th. Bonino, Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu), pp. 547-560.

[25] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 5; In I Sententiarum, d. 35, q. 1, a. 2; De veritate, q. 2, a. 3; Contra Gentes, I, c. 48-49.

implica un "saber práctico" (aunque para algunas cosas ese saber sea sólo virtual). Estas condiciones de la ciencia divina llevan a indagar la relación entre el cognoscente divino y lo conocido creado.

En el sed contra del artículo 8, el Aquinate cita un pasaje agustiniano para fundamentar per auctoritatem la causalidad de las cosas desde la ciencia divina: "Todas sus criaturas, espirituales y corporales, existen porque él las conoce, no porque existen las conoce"[26]. Por consiguiente, en la relación Dios-mundo, el influjo causal entre conocimiento y realidad es inverso al que se verifica en el orden del conocimiento teórico humano.

1. La analogía con el artífice

Según Santo Tomás, la ciencia divina es comparable a la del artífice porque ambas son prácticas, es decir, porque de alguna manera son causa de las cosas[27].

La q. 9 había expresado lo siguiente: "Nada puede existir que no proceda de la sabiduría divina por cierta imitación, como de un primer principio eficiente y formal, a la manera como proceden los artefactos de la sabiduría del artífice"[28]. La atribución de "artifex" a Dios encierra una analogía en sentido propio,
puesto que la ciencia práctica no comporta en sí misma ninguna imperfección formal[29].

Nuestro autor es consciente de estar asumiendo con esta comparación un legado con origen en el Antiguo Testamento, propagado posteriormente por los escritores cristianos: "Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis

[26] Agustín, De Trinitate, XV, c. 13, n. 22 (PL 42, col. 1076): "Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit". El pasaje también es citado por otros autores como, por ejemplo, Pedro Lombardo, Sententiae, I, d. 38, c. 1 (p. 276, lín. 5-16); Alejandro de Hales, Summa fratris Alexandri, I, n. 182, ob2 (Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1924-48; t. 1, p. 268a); San Buenaventura, In I Sententiarum, d. 38, a. 1, q. 1, ob1 (P. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1902; t. 1, p. 669 a).

[27] Cfr. Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 1 (p. 899); De veritate, q. 2, a. 5 (p. 62, lín. 251-253), a. 8 (p. 69, lín. 28-33), a. 14 (p. 92, lín. 83-84); Contra Gentes, I, c. 66, n. 543; Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8.

[28] Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 9, a. 1, ad2: “Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis”.

[29] Por cierto, la causalidad del artífice humano es parcial (tantum formae) de modo que procura un conocimiento también parcial de la realidad, cfr. Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 3, ad1 (p. 904); De veritate, q. 2, a. 5 (p. 62, lín. 253-260).

scientiae artificis comparatur"[30]. En efecto, la Biblia habla de Dios como artífice (Sabiduría, 8, 6; 13, 1) y alfarero (Isaías, 29, 16; 64, 7). Los Padres emplean con frecuencia aquella imagen. San Agustín, por ejemplo, escribe: "la Sabiduría de Dios, por la cual fue hecho todo, contiene según el arte todas las cosas, antes de fabricarlas. […] La tierra que ves es tierra en el arte; el cielo que ves es cielo
en el arte; lo mismo sucede con el sol y la luna que ves, lo son también en el arte. En su ser externo son cuerpos, pero en el arte son vida"[31].

La ciencia del artífice es causa de lo que realiza porque obra guiado por su intelecto, de ahí que la forma inteligible sea principio de su operación. Para captar el trasfondo de esta afirmación debemos recordar, en primer lugar, que entre las virtudes del intelecto práctico se encuentran la prudencia (recta ratio agibilium) y el arte (recta ratio factibilium)[32]. La distinción se basa en los dos
campos de la actividad que puede dirigir la razón práctica: el de lo agible, cuyo término es inmanente al sujeto que obra, y el de lo factible o de la actividad transitiva, cuyo término es exterior al sujeto.

El arte, entonces, es la virtud intelectual que dirige la producción de realida-des exteriores al sujeto. Su bondad no depende de las buenas intenciones del apetito humano, sino de que la obra realizada sea en sí misma buena[33]. En un sentido derivado, "arte" designa la forma que concibe el intelecto práctico cua-lificado por el hábito artístico y que es el modelo, la idea ejemplar, el principio

[30] Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 1, ob1 (p. 897). Para la temática del arte divino en el siglo XIII, cfr. H. Merle, "Ars", Bulletin de Philosophie Médiévale, 1986 (28), pp. 95-133; especialmente pp. 123-130. Con referencia al pensamiento tomasiano, puede verse F. Kovach, "Divine Art in Saint Thomas Aquinas", en H. I. Marrou et al. (eds.), Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge. Actes du IVe Congrès international de Philosophie Médiévale, Institut d'Études Médiévales / Vrin, Montréal / Paris, 1969, pp. 663-671; G. Emery, La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, Vrin, Paris, 1995, pp. 333-339; J.-P. Torrell, Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Éditions Universitaires / Éditions du Cerf, Fribourg / Paris, [2]2002, pp. 82-86.

[31] Agustín, In Joannis Evangelium, tract. I, c. 1, n. 17 (PL 35, col. 1387): "Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; […]

Terram vides, est in arte terra: caelum vides, est in arte caelum: solem et lunam vides, sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt".

[32] Cfr. Aristóteles, Ethica, VI, 4, 1140 a 1-18 (M. Araujo / J. Marías (eds.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 2002, pp. 91-92); Tomás de Aquino, In Ethicam, VI, c. 3 (pp. 341-342, lín. 124-143); In Metaphysicam, IX, lect. 2, n. 1788; Summa Theologiae, I-II, q. 57, a. 4.

[33] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I-II, q. 57, a. 3; In Ethicam, VI, c. 3 (pp. 342-343, lín. 173-230).

formal extrínseco de la obra a realizar[34]. Por consiguiente, el artesano conoce lo que produce gracias a que la forma o ratio de la obra preexiste en él de modo inteligible. Pero esa forma en cuanto está en el inteligente no es principio actual de la acción ad extra, para ello es necesario que se le añada la inclinación al efecto. Esto último corre por cuenta de la voluntad.

2. Ciencia práctica y voluntad divinas

a) La dimensión causal de la ciencia práctica

El conocimiento del intelecto práctico se ordena a lo conocido como la causa al efecto. Este carácter "causativo" del conocimiento práctico es el que subyace
a todas las diferencias que se pueden establecer con el conocimiento espe-culativo[35]. Pero una aclaración se impone cuando se piensa en la causalidad en acto segundo, o sea en el influjo actual de la causa en el obrar[36]. Santo Tomás explica que la ciencia práctica considerada en sentido absoluto se refiere al conocimiento del fin y de aquello que se ordena al fin, pero que no presupone la voluntad del fin[37]. Por este motivo, si bien la ciencia práctica es de algún modo principio de la operación, ya que dirige el obrar, no es sin embargo causa sufi-
ciente, pues el efecto no es producido por la misma ciencia. Es necesario añadir la potencia activa, ella es la que tiene razón completa de causa[38].

b) La voluntad determinante de la ejecución

La intervención de la voluntad en la acción divina se torna necesaria debido a la indeterminación de la forma inteligible con respecto a los efectos. Esta

[34] Cfr. Tomás de Aquino, Contra Gentes, I, c. 93, n. 782; Summa Theologiae, I-II, q. 93, a. 1; II-II, q. 57, a. 1, ad2.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, II-II, q. 83, a. 1.

[36] Cfr. Cayetano, In Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8, § IV (p. 180). La causalidad en acto primero de la ciencia práctica consiste en la disposición próxima de la causa para obrar, pero

no pone en acto la operación.

[37] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 14 (p. 92, lín. 92-111); q. 5, a. 1, ad2 (p. 140, lín. 204-208).

[38] Cfr. Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 1, ad4 (p. 900); III, d. 14, q. 1, a. 4, ad2 (p. 465).

forma puede referirse a cosas opuestas, ya que la ciencia de los opuestos es la misma; luego, no produciría un efecto con preferencia a otro a menos que sea determinada por el apetito[39]. Lo que la voluntad añade al conocimiento práctico divino es la inclinatio ad effectum, la elección de producir esto o aquello.

La analogía entre el acto humano y la acción divina puede ayudar a entender un poco más este asunto[40]. En el orden de la intención, el intelecto divino capta
la manifestación de la bondad divina como fin y la voluntad divina tiende a ese fin; luego, el intelecto, como si juzgara o discerniera sobre los medios (juicio práctico), los propone a la voluntad divina y ella elige libremente. La voluntad no es obligada por lo conocido, pues nada distinto de Dios dice en su esencia necesidad de existir, nada hay que Dios deba producir por alguna necesidad in-trínseca del inteligible. Hasta aquí la ciencia dirige, pero no produce. Segui-damente, tiene lugar la ejecución. Para ello el intelecto impera la ejecución de los medios elegidos. La ciencia divina aparece como causa no solamente direc-tiva, sino también efectiva de las cosas. De esta manera, la acción divina, que depende de la determinación o elección de la voluntad, se orienta a producir la forma apetecible, el bonum sub ratione verum, concebida por Dios en su ciencia práctica. Se ve con claridad que la elección libre de la voluntad divina se funda en la ciencia práctica de Dios.

Santo Tomás remata su exposición al subrayar la evidencia de que Dios es causa de las cosas por su intelecto, puesto que su ser es su entender. Esta iden-tidad no apunta simplemente a la ausencia de cualquier distinción real entre el ser y el entender divinos, sino a que el ser de Dios, en cuanto ser de la causa pri-
mera, es propiamente entender, por lo cual el entender funda la virtud activa de la causa intelectual en cuanto tal[41].

Por último, debemos señalar que la ciencia divina práctica, que presupone la elección, es llamada "ciencia de aprobación"[42]. En ella la determinación de la voluntad sigue al juicio que dirige la operación y precede al imperio que mueve a la ejecución.

[39] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8; véase también In de anima, III, c. 9 (pp. 245-246, lín. 84-92); In Metaphysicam, IX, lect. 4, nn. 1820-1822.

[40] Cfr. Tomás de Aquino, In de anima, III, c. 9 (p. 245, lín. 50-71); A. Gardeil, voz "Acte. IV: Acte humain", en Dictionnaire de Théologie Catholique, Letouzey et Ané, Paris, 1903-ss.; t. 1, col. 339-345; R. Garrigou-Lagrange, De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae, Lega Italiana Cattolica Editrice, Torino / Paris, 1938, p. 346; J. García López, "Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", Anuario Filosófico, 1977 (10, 2), pp. 93-114.

[41] Cfr. Cayetano, In Summa Theologiae, I, q. 14, a. 5, § V (p. 173); a. 8, § VII (p. 180). [42]

Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8.

c) La ciencia de aprobación y las otras modalidades de la ciencia divina

Tomás, al igual que sus contemporáneos, distingue varios modos de la cien-cia divina en virtud de la cosa conocida. Se puede hablar de ciencia de apro-bación [scientia approbationis], de ciencia de visión [scientia visionis] y de ciencia de simple inteligencia [scientia simplicis intelligentiae]. Por parte de la ciencia divina no hay distinción, pues Dios no conoce el objeto de la ciencia de visión de manera diferente a como conoce el de la ciencia de simple inteligen-cia[43]. Él conoce todos los entes finitos al conocer su esencia que cumple el papel de medio en el conocimiento de lo que no es él. Pero, según nuestro modo de entender, no es el mismo aspecto de la esencia divina el que permite el cono-cimiento de uno y de otro objeto.

La ciencia que interviene en la producción de las cosas, la ciencia según la cual Dios conoce las cosas de las que es autor, se denomina ciencia de apro-bación, pues en orden a la acción cuenta con la determinación o complacencia de la voluntad. Por eso, según lo ya expuesto, que la ciencia divina sea causa efectiva de las cosas adjunta la voluntad, significa que es causa en acto segundo y que no es indispensable que exista, haya existido o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que él quiere o permite que exista[44].

La ciencia de visión, por su parte, connota la existencia real de su objeto. Como la ciencia de aprobación, supone también la determinación positiva (o permisiva) de la voluntad divina. Por ella Dios conoce los entes que existen en el tiempo (pasado, presente o futuro), es decir las cosas que subsisten en sí fuera del intelecto que lo ve, y los males reales que los afectan. El conocimiento de estos males es precisamente lo que le otorga a la ciencia de visión una extensión más amplia que la de la ciencia de aprobación.

Por la ciencia de simple inteligencia, en cambio, Dios conoce todo lo que puede hacer, o sea todas las participaciones posibles de la perfección divina, sin referencia a la existencia del objeto. En un sentido más específico, la ciencia de simple inteligencia engloba las cosas que ni existieron, ni existen, ni existirán en su propia naturaleza, pero que pueden ser. En una palabra, los puros posibles. Dicho conocimiento, que no presupone la elección libre de la voluntad divina, se constituye sólo en causa directiva de la producción de las cosas o en causa efectiva de las cosas en acto primero.

La ciencia de visión presupone la ciencia de simple inteligencia. De hecho tiene en común con ella que Dios conoce las cosas en su potencia y en sus propias causas, pero le añade el conocimiento de la cosa en su ser propio (in

[43] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 9, ad2 (p. 73, lín. 231-234).

[44] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 9, ad3.

seipsis)[45]. Por eso, mientras que la ciencia de visión implica la ciencia práctica actual, la ciencia de simple inteligencia comporta la ciencia práctica virtual, pues conoce las cosas que Dios puede hacer, pero que nunca pondrá en el tiempo[46].

IV. POSICIONES CONFLICTIVAS

Lo expuesto hasta ahora no está libre de cuestionamientos que intentan negar el influjo causal de la ciencia divina sobre las cosas y volverla dependiente de ellas. La supresión de la ciencia divina práctica estaría entre las consecuencias que se seguirían de esos planteamientos.

Los problemas aludidos pueden agruparse en torno a dos opiniones. Una pone en duda la trascendencia de Dios al insinuar que su conocimiento depende de las cosas que conoce, como ocurre con el saber humano. En consecuencia, habría que concebir pasividad en el intelecto divino y la criatura sería causa del conocimiento creador. La otra presupone una igualdad de condiciones entre la ciencia divina y las criaturas. Si la ciencia divina fuera causa de las cosas debería imponer su modo de ser a las realidades que produce, de forma que sean necesarias, eternas o inmutables. Pero es evidente que las cosas no son así. A estos argumentos se puede sumar la clásica y fundamental cuestión del conocimiento y pretendida causación del mal por parte de Dios.

1. La presciencia divina de los acontecimientos futuros

La primera objeción de la Summa Theologiae (I, q. 14, a. 8), se apoya en un pasaje del Comentario a la Epístola a los Romanos (8, 30) de Orígenes, que reza así: "No sucederá algo porque Dios lo conozca, sino que porque ha de ocurrir es conocido por Dios antes de que suceda"[47]. Por lo tanto, la presciencia

[45] Cfr. Tomás de Aquino, Contra Gentes, I, c. 66, n. 551.

[46] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 16, ad1.

[47] Orígenes, Super Epistolam Ad Romanos, VII, n. 8 (PG 14, col. 1126 C): “Non propterea aliquid erit quia id scit Deus, sed quia futurum est ideo scitur a Deo antequam fiat”. El pasaje también es citado en De veritate, q. 2, a. 14, ob1. Asimismo es referido por varios autores como Pedro Lombardo, Sententiae, I, d. 38, c. 1, n. 7 (p. 277, lín. 11-13); Alejandro de Hales, Summa

divina no es causa de los eventos futuros, sino a la inversa. Pero el Lombardo, fuente común de la transmisión del pasaje origeniano, explica lo siguiente: "el futuro es conocido por Dios antes de que suceda; y no sería conocido si no
llegara a ser; de modo que en ese texto [de Orígenes] se señala no la causa, sino la condición necesaria"[48].

Para interpretar la proposición "porque ha de ocurrir es conocido por Dios", Tomás asume la distinción buenaventuriana entre causa del ser y causa lógica[49]. Esta doctrina, que ya se encuentra reflejada en el In Sententiarum[50], persiste hasta la Summa Theologiae: la presciencia divina de los hechos futuros hay que entenderla según la causa de consecuencia (causa consequentiae), no según la causa del ser (causa essendi). La existencia futura de la cosa no es causa determinante de la presciencia divina, sino su condición necesaria: si algunas
cosas sucederán en el futuro se sigue que Dios las conoce de antemano. De hecho, la presciencia divina siempre es conocimiento anticipado de algo[51].

En el De veritate, Tomás piensa que la intención de Orígenes era afirmar que la ciencia divina no es una causa que introduce necesidad en el objeto conocido al punto de que una cosa se produzca forzosamente porque Dios la conoce[52]. Con ello, el exégeta alejandrino quiso dar cuenta de las profecías de la Escritura y salvaguardar la responsabilidad humana, particularmente la de Judas en el momento de la traición, insistiendo en el hecho de que la predicción del pecado no aminora en nada la responsabilidad del pecador.

fratris Alexandri, I, n. 183, ob1 (p. 268a); San Buenaventura, In I Sententiarum, d. 38, a. 1, q. 2, ob1 (p. 671 a); Alberto Magno, In I Sententiarum, d. 38, a. 3 (E. Borgnet (ed.), Vivès, Paris, 1890-1899; t. 26, p. 286a).

[48] Pedro Lombardo, Sententiae, I, d. 38, c. 1 (p. 277, lín. 22-23): "id est quod futurum est, scitur a Deo antequam fiat, neque sciretur nisi futurum esset: ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fit".

[49] Cfr. San Buenaventura, In I Sententiarum, d. 38, a. 1, q. 2 (p. 672a-b); Alberto Magno, In I Sententiarum, d. 38, a. 3 (p. 286b).

[50] Cfr. Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, exp. text. (p. 915).

[51] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8, ad1. La bibliografía sobre la presciencia divina de los futuros contingentes en el pensamiento tomasiano es abundante, nos limitamos a señalar sólo dos trabajos: el capítulo quinto del libro de J. Marenbon, Le

temps, l'éternité et la prescience de Boéce à Thomas d'Aquin, Vrin, Paris, 2005, pp. 117-162; y el artí-culo de G. Neves Pinto, "La science du futur contingent chez Thomas d'Aquin", en O. Boulnois /

J. Schmutz / J. L. Solère (eds.), Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII[e] siècle, Vrin, Paris, 2002, pp. 79-106, que examina la temática en el comentario tomasiano al De interpretatione.

[52] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 14, ad1 (p. 92, lín. 128-134).

En la Summa Theologiae, Tomás detecta la falla de Orígenes desde otra perspectiva y señala que la negación de la ciencia divina como causa de las co-sas se debió a que consideró la noción de ciencia formalmente, es decir, en cuanto no implica causalidad (a menos que se le añada la voluntad)[53]. Con este enfoque, el Aquinate remite de alguna manera al texto de Pedro Lombardo, quien al comentar el pasaje origeniano, escribe: "Así también decimos que la ciencia y la presciencia de Dios no son causa de estas cosas que suceden, sino una condición tal que sin ella no llegan a ser; pero sólo en el caso en que ha-gamos referencia a la ciencia en cuanto conocimiento. Pero si en el nombre de
ciencia está incluido también el beneplácito y la disposición, entonces,
puede ser llamada rectamente causa de estas cosas que Dios hace"[54].

Según el Lombardo, la enseñanza agustiniana no deja dudas de que la pres-ciencia divina es causa de las cosas futuras porque incluye el beneplácito. Así, la existencia de los eventos futuros depende del conocimiento de Dios en la medida en que agradó al que los conocía y por eso al conocerlos los dispuso.

2. Eternidad del conocimiento divino y temporalidad del mundo

La segunda objeción del artículo 8 de la cuestión 14 aprovecha una máxima que el mismo Tomás atribuye a Avicena: "posita causa ponitur effectus"[55]. Si se sigue esta fórmula, hay que negar que la ciencia divina sea causa de las cosas, pues estas son temporales mientras que la causa es eterna[56]. En su respuesta, Santo Tomás no niega el axioma aviceniano, pero sostiene que la ciencia divina es causa de las cosas según la concepción que tiene de ellas. Ahora bien, la ciencia divina no concibió las cosas como eternas: "Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno"[57], sino que existieran in natura rerum después
de no ser. Es cierto que Dios conoce las cosas desde toda su eternidad, pues su

[53] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8, ad1.

[54] Pedro Lombardo, Sententiae, I, d. 38, c. 1 (p. 277, lín. 24-30): "Ita etiam dicimus scientiam vel praescientiam Dei non esse causam eorum quae fiunt, nisi talem, sine qua non fiunt; si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus, Si vero nomine scientiae includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum quae Deus facit".

[55] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 23, a. 5, ob1 (p. 665, lín. 3-5; In Metaphysicam, VI, lec. 3, n. 1192; Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima, tract. I, c. 6 (S. Van Riet (ed.), E. Peeters / Brill, Louvain / Leiden, 1977; t. 1, pp. 44-46, lín. 37-71).

[56] La misma argumentación se halla en Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 1, sc2 (p. 898); De veritate, q. 2, a. 14, ob2 (p. 91, lín. 9-12).

[57] Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 8, ad2.

ciencia es eterna, pero eso no significa que las criaturas deban existir desde toda la eternidad.

La conciliación entre la eternidad de la ciencia divina y el carácter temporal de sus efectos es un problema que aparece varias veces en el De veritate. Sin embargo, las soluciones que allí se proponen no son siempre las mismas. Hay veces que, como en la Summa Theologiae, sostienen que las propiedades de las cosas causadas dependen de la concepción de la ciencia divina[58]. Pero De veritate (q. 2, a. 14, ad2) subraya la mediación de la voluntad en la producción divina: "puesto que las cosas proceden de la ciencia mediante la voluntad, no es necesario que sean producidas en el ser desde el momento en que hay ciencia, sino solamente cuando la voluntad determina"[59]. Por consiguiente, puede haber un conocimiento eterno de las criaturas, pero la voluntad divina las realizará en un momento determinado del tiempo (esta idea no explica cómo una voluntad eterna, que se identifica con la esencia divina, puede producir efectos que no sean ellos mismos eternos).

Entre las respuestas de la Summa Theologiae y del De veritate se percibe sin dificultad una complementación. El primer texto pone el acento en la concep-ción que la ciencia divina tiene de la cosa: ella no fue pensada como eterna. El segundo, mira más al existir de la criatura que se inicia en un momento con-creto, lo cual se debe al querer de la voluntad divina. En consecuencia, la eterni-dad no es una propiedad de la criatura porque la ciencia divina no la concibió así y porque comienza a existir en el tiempo en consonancia con la decisión de la voluntad divina.

El problema era significativo en el ámbito de la filosofía islámica (fálsafa), pues algunos pensadores musulmanes defendían la producción eterna del universo. Según ellos, la tesis de la creación en el tiempo desafiaba dos argu-mentos de peso. Primero, el cambio que se produciría en Dios al decidir crear, mutación difícil de explicar sin menoscabar la trascendencia divina. Segundo, el motivo que justifique por qué un efecto (temporal) es diferido con relación a su causa (eterna e inmutable)[60]. Frente a estas dificultades, los autores del siglo

[58] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 1, ad8 (pp. 41-42, lín. 311-320); a. 3, ad12 (p. 54, lín. 466-473); a. 4, ad5 (p. 58, lín. 255-260).

[59] Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 14, ad2 (p. 92, lín. 135-138): “quia res procedunt a scientia mediante voluntate non oportet quod in esse prodeant quandocumque est scientia sed quando voluntas determinat”.

[60] Cfr. G. Verbeke, “Une nouvelle theólogie philosophique”, t. 2, en Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima, en Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima, E. Peeters / Brill, Louvain / Leiden, 1980; t. 2, pp. 1*-80* (pp. 53*-54*); M. Cruz Hernández, Historia del pensamiento en el mundo islámico. I: Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente, Alianza Editorial, Madrid,

XIII mostraron que es posible una diferencia cronológica entre la causa y el efecto. Así, por ejemplo, Santo Tomás escribe lo siguiente: "puesta una acción, se sigue el efecto según la exigencia de la forma que es principio de la acción. En los agentes que obran por voluntad, lo que ha sido concebido y predefinido se toma como la forma que es principio de la acción. Luego, de la acción eterna
de Dios no se sigue un efecto eterno, sino tal como Dios lo quiso, es decir, que tuviera el ser después de no ser"[61].

3. La ciencia divina como medida de las cosas

La última objeción del artículo 8 se funda en la relación causal entre cog-noscente y cognoscible. Esa relación, según Aristóteles, implica anterioridad y medida de las cosas con respecto al conocimiento, de forma que la ciencia, por ser algo posterior y medido, no puede ser causa de las cosas. El Aquinate, al responder, indica que las cosas naturales se hallan entre la ciencia divina y la ciencia humana. El hombre, en efecto, adquiere su ciencia a partir de las cosas naturales, a las que Dios causa por su ciencia. Por consiguiente, las cosas son
anteriores al conocimiento humano y su medida, pero el conocimiento divino es anterior a las cosas naturales y su medida[62]. El ejemplo propuesto es bastante elocuente: una casa está comprendida entre la ciencia del artífice que la hizo y la ciencia del que la conoce después de hecha.

La noción de medida fue elaborada por Aristóteles. En el capítulo 1 de Metaphysica X, al examinar los diferentes sentidos de "uno", observa que le ~~co-rresponde~~ "sobre todo, el ser la medida primera de cada género y, principal-mente, de la cantidad; pues de aquí ha pasado a las demás cosas. Es medida, en efecto, aquello por lo que se conoce la cantidad"[63]. Santo Tomás adopta esta

2000, pp. 245-247; M. Campanini, Introducción a la filosofía islámica, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, c. IV: "Necesidad o libertad en la acción divina", pp. 149-163; pp. 153-155.

[61] Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 46, a. 1, ad10: "posita actione, sequitur effectus

secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse". Léase también el ad9 del mismo artículo.

[62] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 2 (p. 9, lín. 88-97); a. 8 (p. 27, lín. 97-121). [63] Aristóteles, Metaphysica, X, 1, 1052 b 18-20.

noción de medida como lo que hace conocer la cantidad determinada de una cosa[64].

Entre las acepciones de "medida", el Filósofo señala su aplicación en el campo del conocimiento: "Y también consideramos medida de las cosas la ciencia y la sensación, por el mismo motivo, porque por ellas conocemos algo, aunque, más que medir, se miden"[65]. En este sentido, hablar de "medida" implica una semejanza entre la causa y el efecto. Esta semejanza es el fundamento de la ver-dad del intelecto o de la cosa siempre que haya adecuación entre ellos. Nuestro conocimiento es verdadero cuando se conforma a las cosas y las cosas son ver-daderas porque se adecuan al intelecto divino. Pero en el caso del conocimiento práctico y del conocimiento divino la relación es inversa: la ciencia es la medida de las cosas producidas. Al respecto, Tomás escribe lo siguiente: "El intelecto práctico causa la cosa, de ahí que sea medida de las cosas que son hechas por él"[66]. "Pero si la ciencia es causa de la cosa conocida, corresponde que sea su medida. Como la ciencia del artífice es medida de los artefactos, porque cada uno de los artefactos es perfecto en cuanto que alcanza la semejanza del arte. Y de este modo se tiene la ciencia de Dios respecto de todas las cosas"[67]; "la ciencia de Dios es como ejemplar de las cosas por modo de arte, por eso se dice que es medida de ellas"[68].

Por consiguiente, el conocimiento que Dios tiene de las cosas no depende de ellas, ya que todos los entes están en el intelecto divino de manera análoga a como las cosas artificiales están en el intelecto del artífice. La ciencia divina no es medida cuantitativa de las cosas, pues lo infinito carece de término, es medida porque mide la esencia y la verdad de las cosas. En efecto, el grado de

[64] Cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 9, ad10 (p. 74, lín. 292-294); Contra Gentes, I, c. 63, n. 525; In Physicam, V, lect. 5, n. 1337; In Metaphysicam, I, lect. 14, n. 208. Sobre la noción de medida en Santo Tomás, cfr. G. Isaye, "La théorie de la mesure et l'existence d'un máximum selon saint Thomas", Archives de Philosophie, 1940 (16), pp. 1-136.

[65] Aristóteles, Metaphysica, X, 1 (1053 a 31-33); cfr. Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 2 (p. 9, lín. 85-87).

[66] Tomás de Aquino, De veritate, q. 1, a. 2 (p. 9, lín. 83-84): "intellectus enim practicus causat

res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt".

[67] Tomás de Aquino, In Metaphysicam, X, lec. 2, n. 1959: "Si qua vero scientia est quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiatorum; quia unumquodque artificiatum secundum hoc perfectum est, quod attingit ad similitudinem artis. Et hoc modo se habet scientia Dei respectu omnium".

[68] Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 38, q. 1, a. 1, ad3: "scientia Dei est sicut exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum".

verdad de la naturaleza de cada cosa depende de cuánto imite o se asemeje a la ciencia de Dios[69].

4. El conocimiento divino práctico del mal

La dificultad mayor para afirmar que la ciencia divina es causa de las cosas proviene de la existencia del mal. La pregunta sobre la ciencia divina del mal parecería encerrar la misma lógica que el resto de las cosas que Dios conoce. Por consiguiente, si se afirma que Dios conoce el mal ¿habría que admitir también que el mal está en Dios y que él lo produce? Por otro lado, si se niega dicho conocimiento por sostener que en Dios no hay idea de mal[70], entonces,
¿habrá que admitir que existe algo que Dios ignora? Dios no conocería perfectamente las cosas, al no saber todo lo que les puede sobrevenir como, por ejemplo, sus propias corrupciones a causa del mal.

Santo Tomás enseña que Dios conoce el mal, pero que no lo causa, pues no es causa de todas las cosas que están sometidas a su conocimiento. Dios conoce el mal de manera diferente a como conoce el bien. No lo conoce por su esencia,
al conocerse a sí mismo, sino por la semejanza de su opuesto, esto es, al conocer la semejanza de un determinado bien del cual el mal es la privación[71].

Pero el mal también cae bajo el conocimiento práctico de Dios ya que lo permite, lo impide o lo subordina[72]. Tomás propone una comparación con el conocimiento que todo médico posee de las enfermedades, pues al conocerlas puede curarlas por su arte. Así, Dios no solamente conoce el ~~mal como la~~
privación en un sujeto bueno creado por él, sino que además sabe qué hacer con el mal para obtener siempre un bien mayor.

[69] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 12, ad3. J. Pieper, El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid, 1974, pp. 27-28.

[70] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 15, a. 3, ad1; V. Boland, Ideas in God Accor-

ding to Saint Thomas Aquinas, pp. 232-233.

[71] Cfr. Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 36, q. 1, a. 2 (pp. 833-835); De veritate, q. 2, a. 15 (p. 94, lín. 58-67); q. 3, a. 4 (p. 110, lín. 69-80); Contra Gentes, I, c. 71; Summa Theologiae, I, q. 14, a. 10; en el ad2 de este artículo, escribe: "scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum".

[72] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 14, a. 9, ad3; a. 16.

V. IDEAS DIVINAS PRÁCTICAS

A lo largo de toda su obra, Santo Tomás muestra que es imposible prescindir de la teoría de las ideas divinas y limitarse sólo a la consideración de la esencia divina como forma inteligible. Las ideas garantizan un modo de presencia del objeto conocido en el cognoscente (sicut quod intelligitur), que completa la presencia en virtud de la esencia como principio de intelección[73]. La idea divina es como un término expresado por el cognoscente, es la razón de la cosa en tanto objeto conocido, es la forma de la criatura conocida en la que se inspira el artífice divino para producir el universo y gobernarlo[74].

Aunque sea de manera muy sucinta, resulta oportuno indicar el vínculo de las ideas divinas con el conocimiento práctico de Dios. En sus escritos de juventud, Tomás sostiene que, según el modo común de hablar, "idea" significa la forma que es principio de la ciencia práctica, con dicho vocablo se indica una forma operativa[75]. La Summa Theologiae renueva esta opinión a la luz de la enseñanza de Platón: las ideas son principios tanto de la producción de las cosas como del conocimiento de las mismas[76]. En el primer caso se denominan "ejemplares", y pertenecen de suyo a la ciencia práctica; en el segundo, se llaman "razones", y pueden pertenecer, además, a la ciencia divina especulativa. Así, las ideas-ejemplares refieren lo que Dios hace en el tiempo; las ideas-razones, en cambio, conciernen a todo lo que Dios conoce como realizable, incluidas aquellas cosas que nunca hará, y a todo lo que conoce especula-tivamente, esto es, en sus razones propias[77]. Como anticipamos, Dios no tiene

[73] Es precisamente esta distinción de formas inteligibles, como principio (essentia) y como término del acto de conocer (ideae) la que articula las qq. 14 y 15 de la prima pars.

[74] Cfr. L. B. Geiger, "Les idées divines dans l'œuvre de saint Thomas", en Penser avec Thomas d'Aquin. Études thomistes présentées par Ruedi Imbach, Éditions Universitaires / Éditions du Cerf, Fribourg (Suisse) / Paris, 2000, pp. 63-110; J. F. Wippel, Thomas Aquinas on the Divine Ideas, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1993. Hasta ahora, el examen más com-pleto sobre el significado y el papel de las ideas divinas en la teología tomasiana pertenece a V. Boland, Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas.

[75] Cfr. Tomás de Aquino, In I Sententiarum, d. 36, q. 2, a. 1 (p. 839); De veritate, q. 2, a. 8, ad3

(p. 70, lín. 106-108); q. 3, a. 6 (p. 113, lín. 35-37).

[76] Desde sus primeros escritos, Tomás enseña que la concepción del alma es doble: como repre-sentación de la cosa o como ejemplar factivo. La verdad del primer tipo de concepción presupone la entidad de la cosa como su propia medida; la verdad del segundo precede naturalmente a la entidad de la cosa como su causa; cfr. In IV Sententiarum, d. 8, q. 2, a. 1, ad1 (t. 4, p. 334); De veritate, q. 2, a. 3, ad1 (p. 51, lín. 277-283).

[77] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 15, a. 3; V. Boland, Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas, pp. 251-253.

sobre los puros posibles conocimiento práctico en acto, sino sólo virtual, por tanto no posee de ellos ideas-ejemplares sino sólo ideas-razones[78].

Ahora bien, las ideas a partir de las cuales un artista crea en la materia una determinada forma, ejercen sobre el efecto una causalidad ejemplar, es decir, una causalidad formal extrínseca. En el tratado De processione creaturarum a Deo, Tomás lleva a cabo un proceso resolutivo en ese orden causal que parte de las criaturas, puesto que pueden reducirse las determinaciones formales de los entes naturales a su primer principio: la sabiduría divina. Allí está el funda-mento último de la inteligibilidad de las formas de las criaturas, las ideas en
cuanto formas ejemplares de las cosas por las que Dios obra. Por consiguiente, Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas[79].

VI. CONSIDERACIONES FINALES

La doctrina tomasiana de la ciencia divina práctica conjuga de manera admirable la revelación bíblica y la filosofía aristotélica. La primera comunica la verdad acerca de un Dios creador, la segunda habla del conocimiento for-mado para dirigir la producción de una obra. No es extraño que a partir de am-bas perspectivas, Tomás proponga la imagen del artífice para ilustrar la me-ditación sobre la causalidad de la ciencia divina. Al destacar la inteligencia práctica de un Dios artífice, el maestro dominico nos capacita para comprender mejor la teología de la creación y con ella las relaciones metafísicas entre Dios y el mundo.

Según el Aquinate, conocimiento y causalidad son inseparables en Dios. Desde el instante en que Dios conoce las cosas, las considera como realizables por su poder, pues la relación que mantiene con lo que es distinto de él es fun-damentalmente de causalidad. Resulta imposible imaginarse algo distinto de Dios que no sea de alguna manera causado por él. Por este motivo, la naturaleza práctica del conocimiento divino se percibe ya en la ciencia de simple inteligen-cia [scientia simplicis intelligentiae], que tiene como objeto los puros posibles.

[78] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 15, a. 3, ad2.

[79] Cfr. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 44, a. 3; V. Boland, Ideas in God According to Saint Thomas Aquina, pp. 255-257. Sobre la causalidad de las ideas divinas y el papel del ejemplarismo en la teología de Tomás, véase el excelente trabajo de G. T. Doolan, Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes, The Catholic University of America Press, Washington, 2008, en particular las pp. 156-165.

En efecto, Dios conoce los posibles al conocer su propia bondad como participable o comunicable.

Si bien la totalidad del conocimiento que Dios tiene de las cosas es causal, en el sentido de que las conoce al contemplarse a sí mismo como su causa, eso no significa que Dios cause efectivamente todo lo que conoce. Hablar de la ciencia divina como causa de las cosas que existen fuera de ella –o sea en su propia naturaleza finita–, implica la ponderación de ese conocimiento en tanto que incluye la determinación de la voluntad divina.

Como dijimos, el fin del conocimiento práctico es la operación, por eso se ordena a lo conocido como la causa al efecto. Pero la ciencia que es principio de operación no tiene en sí misma razón de causa activa. Una forma inteligible no es por sí misma principio suficiente de acción a menos que en el sujeto cognos-cente haya una inclinación a producir el efecto. Para ello se requiere el concurso de la voluntad que decide la realización o no de la idea concebida. La decisión de la voluntad divina en el campo del conocimiento práctico da lugar a la ciencia de aprobación [scientia approbationis], que es el conocimiento que Dios tiene de las cosas que produce en el tiempo.

Ahora bien, la inclusión de la voluntad no significa que ella sea un principio más próximo a las criaturas que la ciencia divina. La advertencia vale también para la ciencia de visión [scientia visionis], que connota el existir de los objetos conocidos. El principio próximo de las criaturas no es otro que la ciencia práctica de Dios cuyo acto, el imperium, es inmediatamente eficaz y productor. La determinación de la voluntad está formalmente incluida en el imperium y es anterior a él. La voluntad, por tanto, obra en dependencia de la inteligencia práctica.

De acuerdo con lo expuesto, no es posible concebir en Dios una causalidad ciega, independiente de la inteligencia. Las cosas no proceden de él por una pura potencia causal abstraída de la ciencia divina; por el contrario, la acción productora de Dios está penetrada por su inteligencia, la ciencia contenida en ella es causa efectiva de todas las cosas. Pero, a su vez, las cosas tampoco proceden de la ciencia divina independientemente de la voluntad libre de Dios, como si se tratara de una emanación intelectual necesaria.

La acción divina ad extra revela lo que, según nuestro modo de entender, hay de más profundo en Dios, puesto que pone necesariamente en acto los dos componentes de su naturaleza espiritual: el conocimiento y la

voluntad libre. Por esta razón, Tomás escribe: “los efectos determinados proceden de su infinita perfección, según la determinación de su voluntad e intelecto”[80].

[80] Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, q. 19, a. 4: “effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius”.

En la aproximación al tema desarrollado en estas páginas conseguimos, por un lado, trazar un panorama general sobre el "saber hacer" divino; por otro lado, logramos identificar y valorar la originalidad de ese saber en el conjunto de las diferentes modalidades del conocimiento divino; asimismo, comprobamos cuánto se enriquece con estos aportes la reflexión teológica sobre la acción di-vina. Los resultados obtenidos motivan a continuar la indagación a través de un enfoque histórico que muestre las etapas en que se fue gestando la idea del conocimiento divino práctico. También pueden explorarse las vinculaciones con otras temáticas: la creación, la disposición de los entes, la providencia, la ley eterna, y especialmente con el conocimiento divino de los singulares, ya que la consideración del intelecto práctico termina en el singular operable. Sin duda el análisis de estas conexiones resaltará nuevas perspectivas de la teoría tomasiana sobre la ciencia práctica de Dios.

Dr. Juan José Herrera
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
jjherrera@unsta.edu.ar